50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 49 7 DÉCEMBRE 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *L'Ami*, dans son n° du 10 mars 1932, parlant de la communion fréquente, a dit qu'il était bon, dans une communauté, de ne pas la prôner sans exception, même qu'il était bon de conseiller aux individus de s'abstenir une fois ou l'autre.

Voudrait-il nous donner quelques précisions sur ce conseil à donner ?

R. — C'était à propos du cas d'une religieuse en état de péché mortel et n'osant s'abstenir de communier, pour ne pas exciter la curiosité de la communauté, que l'*Ami* a écrit ces lignes : « Aussi est-il fort à propos, croyons-nous, non seulement de ne pas prôner dans une communauté la communion quotidienne sans un seul jour d'exception, ni d'organiser des jours de communion générale *quasi ex præcepto*, mais encore de conseiller aux individus de s'abstenir de la sainte communion un jour ou l'autre à leur choix, tant pour les exciter eux-mêmes au désir de la communion, que pour parer aux inconvénients » qui étaient signalés.

Fort à propos dans une communauté religieuse, le conseil semble plus utile encore dans une maison d'éducation, un collège, un pensionnat, de jeunes filles surtout. Les enfants sont essentiellement imitateurs. L'exemple les frappe plus encore que les paroles. S'ils voient leurs maîtres ou maîtresses, religieux ou séculiers, communier tous les jours, sans jamais en excepter un seul, ils en arrivent vite à se convaincre que, en fait sinon en droit, c'est obligatoire. « Un bon chrétien, une bonne chrétienne, pensent-ils, ne passe pas un jour sans communier. Ou alors, s'il ne communie pas, c'est qu'il y a une raison grave, très grave. Laquelle ? Evidemment, cela ne peut être qu'un péché mortel. »

Mais ce n'est pas seulement pour éviter ces petits scandales que l'*Ami* a conseillé l'abstention un jour ou l'autre à ceux qui font la communion quotidienne. C'est parce qu'il y a des avantages, et aussi que parfois c'est une nécessité.

Des avantages à ne pas communier tous les jours, quand le Décret sur la communion fréquente et quotidienne nous dit qu'étant « souverainement désirée par N.-S. Jésus-Christ et par l'Eglise, elle doit être rendue accessible à tous les fidèles de quelque classe et de quelque condition qu'ils soient » ? — Mais oui, il y a des avantages. Ceux de bien, de mieux communier les autres jours. Car le Décret n'est pas une formule de « *compelle intrare.* » Il expose minutieusement les dispositions désirables dans le communiant, et, si l'on veut bien lire attentivement entre les lignes, également les raisons qui pourraient ou devraient motiver l'abstention.

Lisons donc bien : « Bien qu'il soit très désirable que ceux qui usent de la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péchés véniels au moins pleinement délibérés et qu'ils n'y aient aucune affection, il suffit néanmoins qu'ils n'aient aucune faute mortelle, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir : *étant donné ce ferme propos sincère de l'âme, il n'est pas possible que ceux qui communient chaque jour ne se corrigent pas également des péchés véniels et peu à peu de leur affection à ces péchés.* »

Eh bien ! si ceux qui communient chaque jour ne se corrigeaient pas des péchés véniels, de propos délibéré sans doute, et ne quittaient pas peu à peu leur affection à ces péchés, que faudrait-il en conclure ? Car notez bien : « *il n'est pas possible,* » dit le texte. Si donc cela est, c'est que le communiant n'est pas dans les dispositions qui permettent à la communion quotidienne de porter ses fruits. Point d'interrogation pour le directeur de conscience.

Voilà où se présente la *nécessité* de réduire la fréquence des communions, de prescrire l'abstention, comme on prescrit la diète à un estomac mal disposé, pour l'amener à de meilleures dispositions à l'égard des aliments. Quand le confesseur a pu faire la preuve que son pénitent demeure attaché à des fautes qu'il continue d'affectionner et de commettre tout en communiant chaque jour, il est en mesure de dénoncer la sincérité de son ferme propos, et de soupçonner dans ce communiant des intentions qui ne sont pas droites. Car, toujours d'après le décret, l'intention droite comporte la volonté de combattre ses défauts et ses infirmités. Or, où il n'y a pas quelque progrès, peut-on dire qu'il y a combat, ou même seulement volonté disposée à combattre ? Le confesseur sera donc amené à vérifier les intentions de son pénitent. Il ne tardera pas à découvrir qu'il communie dans des vues imparfaites, humaines, mais pas vraiment pour plaire à Dieu, satisfaire à son désir, et s'unir à lui par la charité. Qui veut plaire

à Dieu fait sa volonté : il n'y a pas d'autre moyen « Celui qui m'aime, dit Notre-Seigneur, garde mes commandements. » Alors le délai s'imposera de lui-même, en attendant que le pénitent ait purifié ses intentions, conçu un vrai et sincère désir de plaire à Dieu. Ce jour-là, il reprendra sa communion quotidienne, qui alors produira les effets qu'il est impossible de ne pas en attendre. Dans l'âme aimante, en effet, la charité équilibre toutes les vertus, et à mesure qu'elle grandit par le moyen de la communion, les défauts, les faiblesses, les péchés véniels diminuent par contre-coup.

Nécessaire parfois, l'abstention est souvent, pour ne pas dire toujours, *utile*. L'expérience du combat spirituel ne nous enseigne-t-elle pas les incessantes reprises de notre égoïsme sur nous-mêmes ? Il est bon de contrôler ses sentiments intérieurs et de les purifier de temps en temps. Dans l'ordre de la nature, les bien portants ne se mettent-ils pas quelquefois à la diète ? Ainsi dans l'ordre de la grâce, un temps d'arrêt ne saurait qu'être utile. Voyez donc dans le temps des retraites, les directeurs conseillent aux retraitants de s'abstenir de la célébration du saint sacrifice et de la communion pendant quelques jours. De même pour le fidèle : qu'il s'abstienne parfois de faire la sainte communion, il excitera en lui un désir plus ardent par la privation qu'il s'impose, et ses communions suivantes seront plus ferventes.

Dans une communauté, même de religieuses, l'abstention sera un excellent moyen de réagir plus vigoureusement contre certaines dispositions défectueuses, déplorables même, qui s'introduisent si facilement parmi les communiants : la routine, le formalisme, la vanité, le respect humain, l'amour-propre, la sensualité. peut-être même le snobisme. Qu'on aurait moins à redouter tout cela, si la liberté d'abstention était toujours aussi entière que la liberté d'accès, et si chacun en usait sagement et modérément.

* *

Une abstention sage et modérée ne peut que faire du bien chez les fidèles par ailleurs bien disposés et animés d'intention droite, et prévenir de déplorables abus, principalement dans les communautés.

Sans doute, il ne s'agit pas de revenir aux anciens errements et d'exiger pour la communion fréquente et quotidienne des conditions draconiennes. L'*Ami* s'est expliqué assez souvent, dans ses commentaires du décret à l'occasion des consultations demandées, avec une largeur d'esprit et d'idées qui ne permet pas de le taxer de rigorisme. Mais il ne faut pas non plus tomber dans l'excès opposé, et en travaillant à procurer des communions plus fréquentes parmi les fidèles, baisser pour cela les barrières et laisser passer sans contrôle. On risquerait d'avoir des moutons de Panurge.

Sans doute encore, le sacrement opère *ex opere operato,* mais son effet néanmoins — c'est encore le décret qui le rappelle — est d'autant plus grand que les dispositions de ceux qui le reçoivent sont plus parfaites. C'est pourquoi il prescrit à la communion une préparation diligente et une action de grâces convenable. Or, si une abstention modérée est de nature à parfaire les dispositions à la communion, non seulement elle ne s'oppose pas à son effet, mais elle rentre pleinement dans le but du sacrement qui est de rendre plus étroite l'union de l'âme avec le Christ.

Enfin ce n'est pas battre en brèche ni supprimer la communion *quotidienne* et ses avantages que de l'interrompre une fois de temps en temps. La communion faite chaque jour, par exemple, sauf un par semaine, reste encore la communion quotidienne. Il faut bien dire cela aux braves dévotes qui prennent trop à la lettre les quelques phrases extraites d'un texte officiel, et présentées dans leur paroissien hors de leur contexte, ou sans le commentaire des théologiens.

On proposera donc aux fidèles de s'abstenir quelquefois de faire la sainte communion. Pour cela, on leur montrera l'avantage qu'ils y pourront trouver individuellement, et le bien aussi qui en pourra résulter éventuellement pour les autres, par l'exemple donné de la liberté.

C'est le confesseur (qui est presque toujours en même temps le directeur) qui est le mieux placé et le plus autorisé pour donner ce conseil de l'abstention. Rien dans le Droit, ni dans les documents officiels, ne réglemente la fréquence des communions des fidèles. Ceux-ci s'approchent de la sainte Table selon leur dévotion. Mais le confesseur, qui est leur directeur, est dans son rôle en les contrôlant et en les guidant. Non pas qu'il ait le droit de leur imposer de s'abstenir : ce droit n'existe pas puisqu'il suffit de l'état de grâce pour communier. Mais s'inspirant des directives de l'Eglise et des avis des auteurs spirituels, il conseille à son pénitent les moyens susceptibles de procurer à son âme une perfection plus élevée. Celui-ci, dans sa docilité et son désir d'avancer, accepte comme des ordres les conseils donnés.

Le supérieur d'une communauté pourrait-il aussi, en public, s'adressant à tous, donner le conseil général de l'abstention modérée ? Pourquoi pas ? C'est lui qui envisagera les abus qui peuvent se glisser à l'occasion de la communion sans abstention, et les dénoncera. S'il a la garde du troupeau, il sera bien dans son rôle en rappelant la grande liberté de chaque fidèle à l'égard de la communion. Il ne dépassera pas les bornes en engageant chacun à le faire, et, à notre avis, il donnera un très salutaire exemple si lui-même pratique l'abstention modérée. Car, nous l'avons dit, les enfants, — et les subordonnés sont de grands enfants, — sont facilement imitateurs. Si les maîtres eux-mêmes pratiquent l'abstention, tombera pour les disciples craintifs, scrupuleux, orgueilleux, etc., la tentation de communier, malgré tout, le jour où ils ne s'en reconnaissent pas dignes ou ne se sentent pas des dispositions loyales. L'exemple est salutaire et de nature à

éloigner le cauchemar qui hante l'esprit des directeurs et supérieurs de communauté, où tout le monde communie, sans jamais d'exception, ni d'abstention, comme par ordre, si ce n'est point par routine, ce qui ne vaut pas mieux.

Que faut-il entendre enfin par une abstention modérée ? Celle d'abord qui n'empêche pas la communion de rester la communion quotidienne. Mais dans ces limites, ce sera celle jugée utile par le confesseur, d'accord avec son pénitent. Plusieurs fois par mois, une fois par semaine, à notre avis, ne serait pas exagéré.

Que ces abstentions non plus ne soient pas régulières, c'est-à-dire pratiquées à des jours déterminés. Car alors reviendraient, sous une autre forme, les dangers signalés plus haut. Que le confesseur dise à son pénitent : « Vous pourrez interrompre vos communions environ une fois par semaine, un jour à votre choix. » Et le pénitent parfois s'abstiendra deux fois dans une semaine, et pas du tout dans la suivante. Ainsi sa liberté d'accès s'accordera parfaitement avec sa liberté d'abstention, pour son plus grand bien.

Après cela, qu'on trouve quelques irréductibles à l'égard d'une abstention sagement pratiquée, comme on en rencontre encore à l'égard de la communion en dehors du temps pascal ou du premier vendredi, c'est inévitable. Laissons-les, puisqu'après tout ils ne font pas mal, et qu'en fin de compte ils sont libres d'agréer ou non un conseil qui leur est proposé, non imposé. Que le directeur ne les imite pas non plus dans leur entêtement, respecte leur liberté d'accès, leur bonne foi, se souvenant qu'il n'a pas le droit d'imposer en pareil cas. Mais qu'il continue auprès des autres à donner ses conseils, toujours soucieux d'exciter la ferveur dans les âmes, pour la plus grande gloire de Notre-Seigneur.

Q. — Peut-on être sûr qu'on a la foi ? Comment peut-on en être sûr ? Est-il possible de conserver la foi nonobstant des doutes ?

R. — I. Distinguez tout d'abord la foi *habituelle*, vertu infuse, et la foi *actuelle*, acte de foi émis sous l'influence de la grâce actuelle.

1° La *foi habituelle* étant, dans son infusion, liée à la grâce sanctifiante, on peut affirmer avec une véritable certitude morale l'existence de la vertu de foi dans une âme qu'on sait, avec la même certitude, posséder la grâce sanctifiante. L'unique cas où l'on peut parler de certitude à ce sujet est le cas de *l'enfant* baptisé, donc certainement justifié, et encore incapable d'offenser Dieu. La certitude morale du baptême implique celle de la foi.

Pour *l'adulte* justifié, nous savons que l'on peut parler d'une certitude morale au sens large (voir *Ami* 1929, p. 436) de l'état de grâce, donc de la possession de la foi habituelle. Ou si avec quelques auteurs *(ibid.*, p. 436, 2e col.) il faut encore tempérer cette certitude d'une certaine crainte d'erreur, néanmoins l'adulte chrétien, de bonne foi, pourra se reposer sur la Providence divine et demeurer convaincu, malgré les craintes possibles d'erreur, qu'il n'a point à se tourmenter à cet égard.

Pour l'adulte tombé en état de péché grave, c'est encore avec la même confiance qu'il peut envisager, nonobstant son péché, la permanence en son âme de la vertu infuse de foi. S'il n'a point conscience d'avoir péché directement contre la foi, pourquoi douterait-il de l'existence de cette vertu en son âme ?

2° L'*acte de foi* est une adhésion libre de notre intelligence aux vérités révélées. Ici, la certitude d'un tel acte équivaut à la conscience que nous avons de nos actes psychologiques. Toutefois, la psychologie naturelle n'est qu'un aspect du problème : l'acte de foi surnaturelle (quelles que soient les controverses théologiques sur la possibilité d'un acte de foi purement naturelle touchant les vérités révélées) requiert l'intervention de la grâce actuelle et de cette intervention nous ne pouvons avoir aucune certitude, même conjecturale. Nous savons simplement que Dieu ne refuse pas sa grâce à qui la lui demande humblement, et nous sommes obligés de nous en tenir à cette humilité confiante.

II. Pratiquement, le problème se complique dans le cas de doutes contre la foi. Que d'âmes, d'ailleurs chrétiennes et timorées, se demandent, à la moindre tentation contre la foi, au moindre doute qui surgit en leur intelligence, si elles ont encore la foi !

Il est difficile de donner à ces âmes une règle précise leur permettant de discerner les cas où leur foi subsiste encore, nonobstant les doutes dont ils se sentent assaillis, des cas où leur foi a fait naufrage.

Mais on peut du moins rappeler certains principes, dont devra s'inspirer le directeur de telles âmes :

1° L'acte de foi possède une certitude incomparable. La certitude de la foi dépasse infiniment toute certitude humaine, parce qu'elle a *pour motif* l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper ; parce qu'elle a *pour objet* des vérités qui sont le reflet des vérités éternelles ; parce qu'elle a *pour principe* la vertu surnaturelle de la foi qui mieux que toute faculté naturelle nous dispose à la connaissance des vérités religieuses. Mais il faut se garder de comprendre la certitude de l'acte de foi à la façon dont nous concevons la certitude d'une vérité scientifique. Comme on l'a écrit spirituellement, il faut « distinguer les certitudes du laboratoire de celles de l'oratoire, et l'erreur de tous les rationalistes contemporains consiste à vouloir réduire un des types de certitude à l'autre [1]. » Pour une vérité naturelle *dont nous avons l'évidence*, même avec le moindre degré de certitude, notre esprit est autrement satisfait qu'il

P. Bourget, *Un Divorce*.

ne le peut être par un dogme dont la vérité lui demeurera toujours inévidente. De sorte qu'en raison même de cette inévidence, des doutes peuvent subsister dans notre esprit, nonobstant l'adhésion ferme de l'intelligence et la certitude de l'acte de foi. Ces doutes, en effet, purement négatifs et uniquement provoqués par l'incapacité naturelle de notre esprit à comprendre les mystères divins, n'enlèvent rien à la certitude de notre foi : ils *existent* en nous *simultanément* avec elle, dénotant l'imperfection de notre intelligence, mais non l'infériorité de notre foi.

De cette vérité résulte une conclusion pratique, bien consolante pour les âmes pieuses assaillies de doutes contre la foi. Si ces doutes ne sont pas imputables à leur imprudence, elles ne doivent pas s'en tourmenter : souvent ils ne sont que l'écho de violentes tentations et de sécheresses spirituelles. On se souviendra alors, comme nous venons de l'expliquer, que de tels doutes, inhérents à l'intelligence humaine, ne pourront jamais être complètement supprimés. Celui qui les éprouve n'en tiendra compte que dans la mesure où le confesseur le jugera utile, pour s'instruire sur les points du dogme encore ignorés ou pour prier Dieu d'accorder la grâce nécessaire pour vaincre la tentation.

2° Mais il faut aller plus loin. Un chrétien peut-il conserver la foi malgré des doutes volontairement accueillis ? La question est extrêmement délicate. D'une part, en effet, il est certain — le concile du Vatican l'a défini (Const. *Dei Filius,* c. 3 et can. 6 *de fide)* — que la condition des catholiques n'est pas la même que celle des sectateurs d'une fausse religion, de telle sorte que les catholiques ne peuvent avoir une juste cause de mettre leur foi en doute [1]. Mais, d'autre part, cette définition peut être interprétée en deux manières assez différentes. La difficulté porte sur le sens de la formule : « les catholiques ne peuvent avoir *une juste cause,* JUSTAM CAUSAM, de mettre leur foi en doute. »

Le concile a-t-il voulu dire qu'un catholique ne saurait *subjectivement* mettre sa religion en doute de bonne foi et sans pécher ? A-t-il seulement entendu déclarer qu'*objectivement* il ne saurait exister, pour un catholique, des raisons en soi légitimes de douter de sa foi ? Si la deuxième interprétation était la vraie, il serait possible de concevoir qu'un chrétien pût conserver la foi malgré des doutes volontairement accueillis, par exemple, si les motifs de crédibilité sur lesquels il s'était jusque là appuyé lui paraissaient, après nouvel examen, insuffisants. C'est l'interprétation de Granderath et de Vacant qui pensent que « l'assertion du concile ainsi entendue n'empêche pas qu'un catholique ne puisse, dans certaines difficultés extraordinaires où se trouve sa foi, se figurer, sans aucune faute de sa part, par une *erreur invincible* dont il n'est pas responsable, par une persuasion purement *subjective,* qu'il est en droit de douter de sa religion, ou même de la quitter ; auquel cas il serait excusé de la transgression du précepte de la foi et aurait une raison *subjectivement* valable d'agir ainsi, à savoir sa conscience erronée qu'il peut et doit suivre [1]. »

Mais beaucoup d'auteurs [2] rejettent cette interprétation trop large. Le P. Ch. Pesch estime qu'elle dépasse les bornes, *nimium videtur* [3]. Sans condamner absolument l'interprétation large, il conviendrait de s'incliner vers une interprétation plus stricte de la pensée du concile. Billot s'exprime ainsi : « *Absolute dicendum est quod benignissimus Deus infallibiliter providet ut ii omnes quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, habeant semper unde in hoc eodem lumine absque defectione rationabiliter perseverare possint, non deserens ipse nisi prior ipse deseratur.* » Il y aurait donc, d'après l'éminent théologien, une spéciale « providence » qui pourvoit à ce que tout catholique ait « toujours, infailliblement, » les moyens, la possibilité de persévérer raisonnablement (dans la foi), « à moins qu'il n'abandonne le premier. » Et plus loin le même auteur explique que la grâce de la foi exige « que jamais le fidèle ne soit mis dans une circonstance où malgré lui il lui deviendrait impossible de garder raisonnablement sa foi ; or il serait mis dans une semblable circonstance s'il était amené invinciblement à un état où il manquerait de crédibilité suffisante [4]. »

Aussi semble-t-il fort douteux qu'un catholique bien formé, ayant adhéré à la foi telle que la propose l'Eglise, puisse accepter volontairement un doute positif contre cet enseignement, sans pécher formellement contre la foi et, par conséquent, sans perdre cette vertu. Toutefois le confesseur, consulté par un pénitent troublé par de tels doutes, devra s'enquérir des circonstances qui ont provoqué le doute et voir par là jusqu'où la bonne foi du pénitent peut encore être supposée. Il devra surtout chercher le remède aux défaillances morales, aux imprudences intellectuelles qui ont pu provoquer la crise ou la développer.

[1] « Minime par est conditio eorum, qui per cæleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur ; illi enim, qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, *nullam* unquam habere possunt *justam causam* mutandi, aut in dubium fidem eamdem revocandi. » (D.-B., n. 1794). « Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici *justam causam* habere possint, fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso, in dubium revocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, a. s. » (D.-B., n. 1815).

[1] Opinion résumée par Harent, art. *Foi* dans le *D. T. C.*, t. VI, col. 292. Voir Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican,* t. I, p. 168 ; Granderath, *Constitutiones concilii Vaticani... explicatæ,* diss. IV, p. 61. Cette opinion de motifs subjectivement valables de rejeter la doctrine catholique a été admise jadis par Tanner et Platel, tout au moins en faveur de catholiques insuffisamment instruits ; voir Harent, *art. cit.*, col. 297-298.

[2] Et très nettement le P. Harent dans l'art. *Foi* du *Dictionnaire de Théologie catholique.*

[3] *Prælect. dogm.*, t. VIII, n. 381.

[4] *De virtutibus infusis,* Rome, 1905, p. 314, 315.

Mais de toutes façons, s'appuyant sur l'opinion de Vacant et de Granderath, il pourra toujours — c'est une excellente tactique — supposer la bonne foi chez son malheureux pénitent et lui montrer par là la possibilité de ne point entrevoir la perte d'une vertu aussi fondamentale que la vertu de foi, mais au contraire de s'appuyer sur ce qui reste de foi sincère pour remonter le courant désastreux et redevenir enfant soumis de la Sainte Eglise.

3° Dans l'hypothèse où des doutes positifs volontairement accueillis — et à plus forte raison des négations — auraient tué la vertu de foi dans une âme, il est encore possible que cette âme soit capable de produire des actes de foi surnaturelle sous l'influence de la grâce actuelle et de se disposer ainsi d'une manière plus ou moins prochaine à la justification qui lui fera recouvrer la vertu de foi.

Conclusion : Il est bien difficile de dire quand la foi disparaît complètement d'une âme qui l'a possédée. Il est impossible de déclarer avec une certitude absolue qu'on a la vertu de foi ; il est tout aussi impossible de constater, avec une certitude pareille, qu'on a perdu toute foi.

Q. — Eva a quitté sa paroisse natale, A., et son diocèse, B., depuis 7 ans, sans espoir de retour. Elle a plus de 25 ans, et laisse au pays son père et sa mère.

Elle projette mariage avec Albin, paroisse de S., diocèse de T., où ils résident tous deux.

Pour raison personnelle, Eva voudrait contracter mariage dans la paroisse de D., de son diocèse d'origine, B., où elle a résidé deux ans.

Le curé de D. demande et obtient délégation du curé de S.

A ce moment, le curé de A. intervient auprès de son évêque, et réclame pour lui le droit de marier.

L'évêque donne alors au curé de A. l'autorisation de venir célébrer le mariage dans l'église de D.

Le curé de D., régulièrement délégué, ne donne aucune délégation, qui ne lui est pas demandée, d'ailleurs.

Ce mariage est-il valide ? L'évêque de B. avait-il le droit de célébrer le mariage dans son diocèse sans délégation de l'Ordinaire de T., ou du curé de S. ? Eva n'avait-elle pas perdu son domicile, et le fait de la publication des bans dans sa paroisse natale le lui rendait-il ?

Le fait s'est passé en 1925.

R. — Bien que, comme nous l'avons dit dernièrement (voir *Ami* 1933, p. 733), la perte du domicile soit considérée comme une matière odieuse et qu'elle ne puisse pas être présumée ni admise sans preuves, ici le fait semble indéniable. Dans les termes où le cas nous est proposé, Eva, partant sans espoir de retour, laissant son père et sa mère, ayant montré, par le laps de temps de sept ans, que cette volonté était bien déterminée, choisissant la paroisse de D, et non sa paroisse natale de A, pour la célébration, en dehors de son domicile actuel en S, de son mariage, montre bien qu'elle a quitté son domicile de A et l'a canoniquement perdu. Cela nous paraît incontestable.

Autre point également certain et incontestable : le curé de D, étant dans sa paroisse, et l'Ordinaire de B, étant dans son diocèse, peuvent célébrer validement le mariage, sans avoir besoin, pour la validité, de la délégation de qui que ce soit, curé de S ou Ordinaire de T. L'exposé seul de la question montre que le can. 1094 n'a pas été compris. L'*Ami* a eu déjà l'occasion de relever une erreur ou confusion du même genre.

Redisons-le donc nettement : pour qu'un mariage soit valide, il faut et il suffit qu'il soit célébré devant un curé dans sa paroisse, ou un Ordinaire dans son diocèse, ou devant le délégué de l'un ou de l'autre, agissant, si c'est le délégué du curé, dans la paroisse de ce curé, et si c'est le délégué de l'Ordinaire, dans le diocèse. Mais il s'agit d'un curé dans sa paroisse, du délégué du curé de la paroisse où se fait le mariage, d'un Ordinaire dans son diocèse, du délégué de l'Ordinaire du diocèse dans lequel se fait le mariage. Il ne s'agit pas du propre curé, ou du propre Ordinaire, ou de leur délégué, de l'époux ou de l'épouse. Depuis le décret *Ne temere*, 2 août 1907-19 avril 1908, que le Code a répété, le propre curé ou le propre Ordinaire pour le mariage, créés par le décret *Tametsi* du concile de Trente, n'existent plus obligatoirement pour la validité. Le curé mariant dans sa paroisse, l'Ordinaire mariant dans son diocèse, n'ont plus besoin, pour la validité, de la délégation ou de la permission de personne, quel que soit le domicile de ceux qu'ils marient.

Par conséquent le curé de D dans sa paroisse, l'Ordinaire de B dans son diocèse n'avaient besoin, pour unir validement en mariage Eva et Albin, paroissiens de S, dans le diocèse de T, d'aucune délégation. Ils marient validement, l'un dans les limites de sa paroisse, et le second dans les limites de son diocèse, tous ceux qui s'adressent à eux pour la réception de leur consentement matrimonial, même s'ils sont domiciliés en Chine, en Australie ou à Bornéo.

Ce dont le curé de D et l'Ordinaire de B avaient besoin, c'était, et uniquement pour la licéité, de la permission, de l'autorisation, de la *licentia*, mais non pas de la délégation, soit du curé de S, paroisse du domicile des deux époux, soit de l'Ordinaire de T, diocèse du domicile paroissial des deux époux. Ils devaient demander cette autorisation d'après les prescriptions du can. 1097, § 3, mais qui ne regardent que la licéité et aucunement la validité.

Autre point aussi incontestable que les deux précédents. C'est que, le mariage se faisant dans le diocèse de B, dans la paroisse de D, l'Ordinaire du diocèse de B avait le droit, théoriquement, de soustraire la célébration de ce mariage au curé de la paroisse et de la confier à celui de la paroisse de A, comme du reste à tout autre prêtre. Nous disons *théoriquement*, et à plusieurs reprises déjà nous avons exposé ce droit et ses bases canoniques [1], mais nous nous gardons bien de dire

[1] Voir en particulier *Ami* 1929, p. 280 et suiv.

pratiquement, car l'Ordinaire n'avait, dans le cas, absolument aucun motif raisonnable de soustraire cette célébration au curé de D et de la confier au curé de A. La qualité d'ancien curé de l'épouse, de curé actuel de la paroisse où elle avait eu un domicile qu'elle avait rejeté et perdu, n'attribuait à ce curé aucun droit, aucune considération canonique. Sa demande adressée à l'évêque ne reposait sur aucun motif raisonnable, sur aucune base susceptible d'être prise en considération. Le curé de D serait certainement fondé en droit de demander au supérieur de l'évêque, c'est-à-dire au Saint-Siège, la reconnaissance et la réparation de ses propres droits curiaux violés manifestement sans aucune raison canonique.

Autre point également incontestable : le curé de A, sans délégation, ne pouvait pas marier validement Eva et Albin dans la paroisse de D. Il ne l'aurait pas pu, même s'il avait été le curé de la paroisse du domicile des époux, parce que le can. 1095, § 1, n. 2, est très net et absolument formel : le curé et l'Ordinaire assistent validement au mariage soit de leurs paroissiens, soit des étrangers, dans les limites seulement de leur territoire, *intra fines dumtaxat sui territorii.* Le mariage d'Eva et d'Albin, dans la paroisse de D, fait sans délégation par le curé de A, est nul.

Cette délégation pouvait être donnée, uniquement, par le curé de D ou par l'Ordinaire de B. Le curé soit de S, paroisse du domicile des deux époux, et l'Ordinaire de T, diocèse du domicile paroissial des deux époux, ne pouvaient donner aucune délégation. Impuissants eux-mêmes à marier, en dehors de leur territoire propre, leurs sujets, ils étaient par suite également impuissants à donner une délégation pour ce mariage en dehors de leur territoire.

La délégation a-t-elle été donnée ? Certainement elle n'a pas été donnée par le curé de D. On ne la lui a pas demandée. Il ne l'a pas donnée. Comme la délégation doit être expresse, il n'y a pas eu de délégation du curé de D.

Y a-t-il eu délégation donnée par l'Ordinaire de B ? Voilà la question. Et elle n'est pas claire du tout. L'Ordinaire, en donnant l'autorisation au curé de A, d'aller faire le mariage à D, s'est-il rendu compte que le curé de A avait besoin d'une délégation, ou a-t-il voulu simplement l'autoriser à faire une cérémonie de mariage à D, en passant par-dessus le curé de D? Dans le premier cas, si l'Ordinaire a réellement entendu donner une véritable délégation, le mariage est valide ; dans le second cas, s'il n'a pas voulu expressément attribuer cette délégation, le mariage est nul.

Si, comme il est tout à fait probable, et comme on peut le conclure de l'exposé du cas, l'Ordinaire n'est intervenu que pour maintenir le prétendu droit de marier invoqué par le curé de A, le mariage est nul.

C'est une belle cause de nullité de mariage. L'issue en dépend de l'interrogatoire de l'Ordinaire, de sa volonté, de ses erreurs.

Pour la licéité, seul le curé de D est en règle, ayant l'autorisation du curé de S, paroisse du domicile. Et le curé de A, et l'Ordinaire de B, qui très probablement ont assuré la nullité de ce mariage, sont en dehors de toute licéité. Aucun d'eux, pour ce qui regarde la licéité, ne pouvait se mêler de ce mariage, sans l'autorisation du curé de S ou de l'Ordinaire de T. Ils ont enfreint le can. 1097.

Q. — Un prêtre, interdit par son évêque, prétend sa condamnation injustifiée. On demande :

1° A quelle Congrégation Romaine peut-il s'adresser ?

2° Quelle procédure doit-il suivre ?

3° Ordonné à un titre spécial, a-t-il droit à un secours de subsistance ?

4° Comment doit-il se le faire attribuer, s'il y a refus de la part de l'Ordinaire ?

5° Dans son recours, peut-il demander des dommages et intérêts, en réparation : *a)* de la condamnation injustifiée, *b)* de l'atteinte portée à sa réputation, *c)* de la privation matérielle, honoraires de messes, traitement, casuel ?

R. — Un prêtre interdit, c'est là une expression fort vague, qu'emploient généralement ceux qui n'ont du droit canonique qu'une connaissance tellement superficielle qu'elle leur défend, leur interdit — et le mot ici est clair — de parler avec clarté et netteté. Un prêtre interdit, est-ce un prêtre excommunié, un prêtre frappé d'interdit personnel, comme la logique le voudrait, mais comme la façon ordinaire de s'exprimer l'écarte, ou un prêtre suspens ?

C'est généralement, dans le jargon laïco-sacerdotal courant, un prêtre suspens. Mais comme la suspense est très diverse en ses modalités, ainsi qu'on peut le voir aux can. 2278 et suiv., bien des choses seraient à dire sur la privation des honoraires de messes, du traitement, et du casuel.

Nous allons donc nous contenter de répondre de façon générale, et en laissant de côté des détails qui sans doute n'intéressent pas notre consultant.

Ad I. — A la S. C. du Concile. Cette réponse vaut, et uniquement, lorsque la condamnation qui interdit émane de l'évêque, de l'Ordinaire du lieu, administrateur du diocèse, agissant comme tel, lui-même, par précepte, et en dehors de la voie judiciaire. Les actes de l'évêque agissant ainsi sont des actes accomplis *modo administrativo,* et d'après le can. 1601, seules les SS. Congrégations romaines peuvent en connaître. Les Tribunaux sont ici d'une incompétence absolue, et ne peuvent pas attirer à eux cette connaissance même par voie subsidiaire de question incidente, etc. La S. C. du Concile, dans le cas, est compétente, et seule compétente, parce que c'est à elle que ressortit la discipline générale du clergé séculier, comme le déclare le can. 250, § 1. Cette S. Congrégation se trouve ainsi, normalement, le seul supérieur d'un évêque, dont parle, en fait de rémission de peines ou d'absolution de censures, le can. 2236, § 1.

Ad II. — La procédure est fort simple. Le prêtre peut simplement écrire au Cardinal Préfet de la

S. C. du Concile, *Palazzo della Cancelleria, Piazza della Cancelleria,* n° 1, *Roma* (116), ou bien à S. Exc. le secrétaire de la même S. Congrégation, à la même adresse, une lettre où il déclare faire recours auprès du Saint-Siège, de tel acte de son évêque le concernant.

Le plaignant peut aussi choisir, parmi les avocats admis par les SS. Congrégations romaines pour agir auprès d'elles, celui qui lui inspirera le plus de confiance à cet effet, et cet avocat présentera le recours au nom de son client.

Ou bien dans sa lettre personnelle à la S. Congrégation, ou bien dans les indications qui seront données, aux fins de présentation, à l'avocat, il faudra exprimer toutes les preuves qui peuvent infirmer l'acte épiscopal, et qui sont de nature à faire déclarer innocent le sujet frappé, à faire lever, par conséquent, la peine infligée.

La S. Congrégation demandera ensuite, soit à l'évêque, soit au prêtre, suivant les exigences et la complexité du cas, toutes les explications qui lui seront nécessaires pour porter son appréciation, et elle décidera.

Ad III. — Le clerc a droit à la sustentation légitime qui lui permettra de trouver, dans l'usage de sa cléricature même, les moyens d'assurer son honnête existence. C'est le principe. On ne nous demande pas de l'exposer et de le prouver. Nous en avons, du reste, dit déjà l'essentiel : voir *Ami* 1924, p. 762 et suiv., et 1925, p. 276 et suiv.

Du reste, ici, une distinction s'impose. Il y a le fait, coupable, d'ordonner sans titre, et il a existé, notamment en France, depuis la suppression, lors de la Révolution, des bénéfices; et la coutume, parfaitement connue du législateur, avant qu'il l'ait canonisée dans le Code (can. 981, § 1), d'ordonner *ad titulum servitii diœcesis.* Dans cette dernière façon d'agir, il n'y avait pas faute de l'évêque, qui ne faisait que se plier aux nécessités que les circonstances des lieux et des temps avaient créées. Il était certainement obligé de subvenir aux besoins de la vie des prêtres ainsi ordonnés, et ses successeurs après lui, mais en vertu de ce *quasi-contrat,* réciproque, d'après lequel l'évêque s'engageait à attribuer au prêtre ordonné l'un de ces services du diocèse qui lui procurerait sa subsistance honnête, et d'après lequel le clerc promu aux ordres sacrés s'engageait, lui aussi, à accepter et *à bien gérer* ce service. Si donc le clerc, devenu prêtre, ou avant, se mettait par sa faute dans l'état qui le rendait impropre au service canoniquement entendu du diocèse, le quasi-contrat perdait toute sa force. Assurément, l'évêque n'est pas tenu d'assurer la vie du clerc dans les ordres sacrés qui ne veut pas travailler au bien des âmes dans le diocèse, ou qui ne veut pas y travailler suivant les formes canoniques, en professant, par exemple, et la vie et les vertus de son ordre et de son état, soit clérical, soit de service.

Si donc le prêtre a mérité d'être interdit, et a ainsi commis une faute grave, et très grave, on ne voit pas bien sur quoi il fondera son droit à la subsistance canonique, sinon sur cette même charité de l'évêque, dont parle le can. 2303, § 2, que le droit base sur le fait qu'il ne convient pas qu'un clerc soit obligé de mendier, avec déshonneur pour l'état clérical.

Cette charité de l'évêque n'est mise en cause, du reste, que si le clerc ne peut absolument pas vivre autrement qu'en mendiant.

La solution de la question n'est donc pas et ne saurait être dans la discussion de ce droit, que nous venons de montrer *relatif,* mais dans la soumission du prêtre à l'évêque, s'il est coupable, et par la régularisation de son état par le Saint-Siège s'il n'est pas coupable.

Ad IV. — *Provisum in III.* Par le recours à la S. C. du Concile, dont il est question *ad I.*

Ad V. — Il peut demander que son cas soit examiné par le Saint-Siège. Si la S. Congrégation le reconnaît innocent, cette reconnaissance sera une réparation que tous estimeront suffisante, assurément, et de ce qu'avait d'injustifiable sa condamnation, et de l'atteinte portée à sa réputation, qui grandira, certainement à proportion même de son innocence proclamée par la plus haute autorité de l'Eglise. Nul doute aussi que cette haute autorité prévoie, dans sa sagesse et dans sa justice, toutes les réparations de détail que le droit demandera. Elle saura nuancer le nécessaire pour que soient réparées non seulement une injuste condamnation, mais toutes les conséquences d'une injustice caractérisée.

Mais nos lecteurs ne seront sûrement pas étonnés si nous disons ici, sur le point de ces réparations subsidiaires, que même si la condamnation est injustifiée et si la peine est levée, des circonstances pourront faire qu'elle n'ait pas été proprement inique. Il y a des personnes qui, même innocentes d'un délit spécifié, savent, par un art étrange véritablement, mettre contre elles toutes les circonstances. Et cela suffit pour que souvent, même si une peine doit être finalement levée, cette peine ne puisse pas être dite, suivant les termes de notre consultant, *injustifiée.* C'est un mot que nous avons été obligé d'employer pour le suivre dans sa question. Mais quel est le prêtre, avec la connaissance que le clergé a de ses évêques, qui puisse admettre qu'une peine portée par un évêque puisse être absolument, et dans la force propre du terme, *injustifiée ?*

Q. — Le *Catéchisme du Concile de Trente* dit que c'est une faute grave d'attendre à la dernière extrémité pour faire administrer l'extrême-onction aux malades. Et d'autre part beaucoup de théologiens enseignent couramment qu'en soi l'extrême-onction n'est pas de nécessité de précepte. Comment peut-on concilier ces deux assertions ?

R. — Avant d'entamer une réponse directe, rappelons que, d'un consentement unanime, tous les théologiens admettent la nécessité accidentelle, *per accidens,* du sacrement d'extrême-onction... C'est le cas du pécheur qui, surpris par le coma en état de péché mortel et n'ayant dans le cœur

qu'un sentiment habituel d'attrition, est désormais incapable de faire un acte de contrition parfaite. Que vaudrait l'absolution ? On sait la controverse instituée à ce sujet entre thomistes et scotistes. Seule, dans ce cas, l'extrême-onction, qui peut jouer le rôle du sacrement de pénitence, serait pour ce moribond le moyen offrant la certitude du salut. Il nous faut bien reconnaître que ce cas n'est point chimérique. Les pasteurs adonnés au ministère des mourants savent combien il peut être fréquent.

Mais en dehors de ces conjonctures, là où le sacrement de pénitence est appelé à jouer son rôle normal de la rémission des péchés, l'extrême-onction ne se présente plus avec le caractère de l'absolue nécessité, bien que toujours utile et bonne à recevoir. C'est vrai que l'opinion de beaucoup la plus commune parmi les théologiens nie pour l'extrême-onction la nécessité soit de moyen, soit de précepte divin ou ecclésiastique. Attribuée à S. Thomas et soutenue par des théologiens d'une autorité incontestable, tant parmi les anciens que parmi les modernes, elle n'est pourtant qu'une opinion. De ce seul fait déjà se trouve émoussée l'objection faite par notre consultant. Il convient, d'autre part, de se souvenir que le *Catéchisme du Concile* vise la règle pratique à donner aux fidèles et n'a point l'intention d'engager une discussion théorique qui n'aurait que faire dans un catéchisme. Or une règle pratique est formulée d'après les multiples aspects, directs ou indirects, qui gravitent autour d'une question. Et cela encore suffit pour expliquer l'apparente contradiction relevée par la question posée : plusieurs points de vue ont guidé le *Catéchisme,* un seul est en jeu dans l'opinion citée.

Que dit le *Catéchisme ?* Il rappelle les effets du sacrement, et il conclut : « *Gravissime peccant* qui illud tempus ægroti ungendi observare solent, cum jam omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipit. » Or de quel temps s'agit-il ? Comme notre consultant l'a fort bien remarqué, il s'agit de ce moment où le malade entrant dans le coma perd l'usage de ses sens et où le danger de mort fait place à l'article de la mort. Il s'agit de ce moment où, selon l'expression courante, « il n'y a plus rien à faire, » plus rien à espérer pour le salut, au moins temporel, du malade. Donner le sacrement à cette extrémité, c'est certainement priver le malade, non pas du fruit tout court, mais de l'abondance des fruits qu'il eût été en mesure de recueillir en pleine connaissance. Car on sait que les sacrements confèrent une abondance de grâces en rapport avec les dispositions du sujet. De plus, ce moribond extrémisé dans le coma a, pendant les heures, ou les jours précédents, alors qu'il était déjà en danger de mort et avait droit au sacrement, été privé des secours spirituels qui l'eussent aidé à résister aux attaques du démon, lequel toujours, mais particulièrement à cette heure, est en quête d'une proie à dévorer, privé aussi des grâces de force, de courage, de résignation qui l'eussent aidé à mieux supporter ses peines et ses souffrances, privé peut-être même de recouvrer une santé précieuse pour lui et pour les siens.

Tout cela, certes, est appréciable. Or la charité tant envers soi-même qu'envers le prochain crée pour le malade, pour son entourage, pour le prêtre qui a charge d'âmes, un grave devoir de recevoir, de procurer, d'administrer le sacrement dans un temps où il est capable de donner tous ses fruits. Le *Catéchisme,* ne fût-ce que pour ces raisons, était d'accord avec le grand nombre des théologiens, même de ceux qui théoriquement soutiennent l'opinion indiquée, en déclarant le péché grave : « gravissime peccant. »

Mais si le *Catéchisme* se fût placé directement et uniquement au point de vue de la nécessité du sacrement, eût-il été aussi affirmatif et catégorique ? Une règle pratique doit, en cas de conflit des opinions, appliquer les principes qui sont énoncés au Traité de la Conscience pour résoudre un doute pratique. Or on nous enseigne qu'on doit prendre le parti le plus sûr, *tutior pars est eligenda,* quand il s'agit : 1° d'un moyen nécessaire au salut, 2° de la validité d'un sacrement, 3° d'un danger temporel ou spirituel que nous sommes tenus, en justice ou en charité, de prévenir ou d'empêcher. Peut-être le *Catéchisme* était-il dans l'une de ces alternatives. Nous l'allons examiner.

Une opinion, avons-nous dit déjà, si bien fondée qu'elle soit en raisons ou en autorités, n'est pourtant qu'une opinion, laissant planer après elle une incertitude plus ou moins grande. Or, bien que communément adoptée, l'opinion de la liberté à l'égard de la réception du sacrement d'extrême-onction est contredite par des théologiens dont l'autorité et les témoignages méritent d'être considérés. Les uns, avec Tournély, s'appuyant sur les paroles de S. Jacques : « Inducat presbyteros, » les effets du sacrement et l'avertissement du Concile de Trente disant : « Nulla ratione audiendos esse, qui docent unctionem hanc *nec mandatum Dei* nec promissionem Dei habere... *et a fidelibus sine peccato contemni posse* » (sess. XIV, c. 3), affirment la nécessité de précepte divin. Et pareillement ils établissent la nécessité de précepte ecclésiastique en raison de la pratique de l'Eglise qui, d'une part, impose l'accomplissement de tout précepte divin et, d'autre part, recommande spécialement aux fidèles l'usage de l'extrême-onction. D'autres, rares, laissent entendre au moins comme probable une certaine nécessité de moyen. Ainsi Kern : « Probabile est extremam unctionem infirmis moribundis per se necessariam esse ad salutem. Quare infirmus morti appropinquans per se gravi obligatione ad eam recipiendam astringitur [1]. » En face de ces affirmations, la liberté pour le fidèle en danger de mort n'est plus aussi certaine. Le sentiment de Kern lui-même n'est pas

[1] *De sacramento extremæ-unctionis,* p. 364.

sans émouvoir, dans la teneur en laquelle il est présenté. En tous cas, si l'extrême-onction n'est pas un moyen ordinaire de salut que Dieu ne suppléerait que dans les cas où une raison grave aurait empêché le fidèle moribond d'y recourir, il est difficile de ne pas la localiser dans le domaine des préceptes divins, plus difficile de l'exclure des préceptes ecclésiastiques.

Les partisans de la liberté l'ont bien senti. Plusieurs, plus préoccupés de l'action pratique que de la spéculation pure, malgré leur sentiment théorique, se sont rangés avec leurs adversaires pour affirmer l'obligation grave de recevoir l'extrême-onction. Ainsi S. Alphonse : « Hoc tamen non obstante, prima sententia (affirmans dari obligationem sub gravi suscipiendi sacramentum) etiam probabilis et omnino suadenda mihi apparet[1]. » Et pourquoi cet « omnino suadenda » ? Ce n'est pas seulement parce que cette opinion, qui n'est pas celle qu'il a défendue, lui apparaît comme probable, mais c'est parce qu'elle garantit mieux le salut des fidèles, elle est plus sûre. Dans l'*Homo apostolicus* (tract. 17, cap. I, n° 12), c'est celle-là qui, jointe au motif de la charité, dicte son conseil : « Dico illam omnino infirmis suadendam, cum de illo saltem non constat utrum obliget sub gravi, an sub levi ; quantum ratione caritatis, quam moribundus erga seipsum exercere debet ; licet enim posset ille aliis muniri mediis, cum tamen in eo statu reperiatur, ex una parte debilis est, ut bonis actibus mentis suæ sibi prospicere possit ; ex alia parte, ut dicit Tridentinum, tunc dæmonis insidiæ sunt vehementiores ; unde videtur se exponere magno periculo tentationibus succumbendi, qui hoc sacramento negligit, quod Jesus-Christus instituit hoc fine ut robur conferat ad resistendum diabolo in illo extremo agone. »

Par ces paroles, le saint Docteur prélude à l'opinion de Kern enseignant que l'extrême-onction est « per se necessaria ad salutem, » en ce sens qu'elle est pour tous les malades un moyen ordinaire de salut, ne recevant pas de suppléance sans un motif grave : « Est ergo sensus propositionis, extremam-unctionem probabiliter necessariam esse omnibus infirmis moribundis tanquam medium ordinarium salutis, quod aliis auxiliis non suppleatur, nisi ex causa relative gravi recursus ad eam prætermittatur » *(l. c.)*.

N'était-ce point là, du reste, le sentiment du Concile de Trente ? Selon lui, Notre-Seigneur a voulu doter les fidèles, à tout moment de leur vie, de remèdes salutaires contre les traits du démon, leur ennemi. Pour cela, il a institué les sacrements : les uns pour guérir les blessures reçues dans le cours de la vie qui s'écoule, un en particulier contre les traits de la dernière heure. L'extrême-onction est donc le remède ordinaire institué par le Christ pour les fidèles en danger de mort. Or peut-on négliger un remède ordinaire, ordonné de lui-même, de par l'institution du Christ, à un état déterminé, quand on se trouve dans cet état ? Ce serait en quelque sorte tenter Dieu, mépriser son secours, que de n'y point recourir. Et alors peut-on dire encore qu'il n'y a pas obligation, et obligation grave, pour le fidèle en danger de mort, de recourir à l'extrême-onction ?

Et cette fois, sans faire appel à des raisons adjacentes, mais entrant au cœur même de la question, ne doit-on pas dire qu'en vertu même de l'institution faite par Jésus-Christ, il y a un commandement divin pour le fidèle de recevoir le sacrement d'extrême-onction ? On peut le soutenir. L'Eglise fait plus que l'insinuer au can. 944, ainsi conçu : « Quamvis hoc sacramentum per se non sit de necessitate medii ad salutem, *nemini tamen licet illud negligere*. » Qu'est-ce à dire, sinon que tout fidèle en danger de mort commet un péché en ne le recevant pas quand il en a la possibilité ? Car ne pas le recevoir, comme ne pas prendre un remède ordinaire nécessaire, n'est-ce pas le négliger ?

Ainsi voilà donc battue en brèche, et sérieusement, l'opinion de la liberté à l'égard de l'extrême-onction. Finalement que faut-il penser ? Faisons la part des choses.

1° Ce sacrement n'est pas nécessaire de nécessité de moyen, en ce sens que « etiam inculpabiliter omisso salus obtineri nequit. » Le canon 904 l'affirme : « quamvis per se non sit de necessitate salutis. »

2° Il n'est pas un remède extraordinaire, mais un remède ordinaire de salut pour les fidèles en danger de mort.

3° Il est un remède nécessaire, non point accidentellement, mais régulièrement : *per se*, en vertu même de l'institution divine, non pas cependant d'une nécessité absolue (puisqu'il n'est pas nécessaire de nécessité de moyen), mais d'une nécessité qui admet la suppléance d'autres secours divins, en cas d'impossibilité pour le fidèle de le recevoir.

4° Il y a pour le fidèle en danger de mort obligation *certaine* de le recevoir, quelle que soit la source de cette obligation : précepte spécial ou charité envers soi-même. Autrement le Code ne dirait pas : *nemini licet*.

5° Cette obligation provient directement, et plus probablement à la fois d'un précepte ecclésiastique exprimé au canon 904 : « nemini licet » ; d'un précepte divin non pas formulé expressément, mais contenu dans le fait même de l'institution et la nature du sacrement ; indirectement, et certainement, du précepte de la charité envers soi-même, obligeant chacun à pourvoir à son salut par les moyens les plus sûrs.

6° Cette obligation, plus probablement, est une obligation, de soi, grave : *per se gravis*.

Voilà, à notre humble avis, les conclusions qui nous paraissent s'imposer.

Pratiquement, étant donnée, selon nous, la certitude de l'obligation, la probabilité seulement de sa gravité, nous exhorterons vivement les fidèles

[1] Lib. III, n° 733.

à recevoir le sacrement d'extrême-onction dès qu'ils sont en danger de mort, alors qu'ils sont encore en pleine possession de leurs sens. Nous leur enseignerons qu'il peut y avoir *pour eux personnellement* des raisons qui les y obligent *sub gravi*. Nous nous abstiendrons, en raison de l'opinion favorable à la liberté des fidèles, qui garde sa probabilité, d'affirmer *sine addito* l'obligation grave absolue pour tout fidèle. Nous serons ainsi d'accord avec la loi de l'Eglise qui, sans préciser l'obligation dit : « nemini tamen licet illud negligere, » formule qui dans sa teneur met en relief la négligence qui, pratiquement, est toujours un péché et sous-entend le précepte de manière à permettre aux théologiens leurs discussions théoriques.

Enfin, quelle que soit l'obligation des fidèles, nous comprendrons que pour le pasteur chargé de pourvoir au salut des âmes qui lui sont confiées, il y a un devoir grave de les munir de l'extrême-onction dès qu'ils sont en danger de mort, et partant que tarder d'accomplir ce devoir grave, en attendant pour le remplir la dernière extrémité, la privation des sens et le coma final, c'est, pour les raisons que nous avons dites, pécher gravement, en privant de biens importants et en exposant le salut de celui qui va mourir. Le *Catéchisme du Concile,* dont le texte s'adressait directement non aux fidèles, mais aux pasteurs d'âmes, visait ces conjonctures. Il avait donc raison de dire : « *Gravissime peccant, etc.* »

Pour ces raisons, pas plus le texte du *Catéchisme* que le texte actuel du canon 904 ne sont, on le voit, inconciliables avec l'opinion jusqu'alors commune parmi les théologiens, de la liberté des fidèles en l'absence de précepte touchant le sacrement d'extrême-onction.

Q. — 1° L'art. 393 du Code dit qu'il doit y avoir dans tout Chapitre des « Dignités. » Il ne dit pas *quot et quæ sint Dignitates*. Ces questions sont-elles déterminées quelque part ?

2° En particulier, le Doyen est-il une dignité du Chapitre ? Le Code ne prononce même pas son nom. Dans ce cas sa nomination appartiendrait au Souverain Pontife. Comment se ferait cette nomination ? S'il y a lieu de présenter plusieurs candidats, qui fait cette présentation : le Chapitre, ou l'évêque ?

3° Ou bien, comme dans beaucoup de diocèses, le Doyen n'est-il que le plus ancien des chanoines ? Dans ce cas il n'y aurait même pas besoin de confirmation par l'évêque.

4° Il arrive fréquemment que le Doyen est aussi Prélat. En ce cas la nomination du Souverain Pontife porte-t-elle sur le successeur comme chanoine, ou également sur le titre de Doyen ?

R. — Ad I. Le can. 393 ne dit pas précisément qu'il doit y avoir des dignités faisant partie de chaque chapitre. Il ordonne que dans toute église qui a un chapitre il y ait, pour se partager les charges et offices, des dignités et des chanoines. C'est le § 1er du canon. Il se pourrait très bien, par conséquent, que les dignités ne fassent pas partie du chapitre. S'il n'y avait eu que cette disposition du droit, les choses en seraient demeurées comme dans le droit antérieur : les dignités auraient fait, ou non, partie du chapitre suivant les chapitres. Mais le § 2 du canon a précisé les questions, et déclaré que le chapitre se composait des dignités et des chanoines. Les dignités, dans le droit commun actuel, font donc partie du chapitre, elles sont *de gremio capituli*. Mais le droit prévoit des exceptions : les constitutions du chapitre. Si les constitutions capitulaires déjà existantes déclarent que les dignités ne font pas partie du chapitre, ce point demeurera ferme dans le droit du Code. Il y a là un renversement de la législation antérieure du droit commun.

Avant le Code, les dignités n'étaient pas partout, nécessairement, membres du chapitre. De droit commun, elles ne l'étaient pas. Là où elles l'étaient, c'était en vertu, soit de l'annexion à la dignité d'une prébende canoniale spéciale, soit par l'effet d'un article particulier des statuts, soit en vertu de la coutume. On voit donc comment s'est opéré le renversement dont nous venons de parler : dans le droit du Code, l'entrée des dignités au chapitre se fait par le droit commun (alors que le droit commun antérieur était contraire à cette entrée) ; dans le droit du Code, les dignités ne sont hors du chapitre qu'en raison de quelque statut capitulaire (alors que le statut capitulaire, avant le Code, occasionnait l'entrée).

Le Code se trouve en harmonie parfaite avec le droit antérieur, lorsque, exigeant des dignités, il ne les nomme ni ne les dénombre pas. Le droit antérieur prescrivait l'existence des dignités, qui devaient remplacer, dans certaines cérémonies et fonctions, l'évêque absent ou empêché. Mais il ne disait rien de plus, sauf que parmi ces dignités il désignait l'archidiacre et l'archiprêtre. C'étaient là les dignités nécessaires [1], mais des chapitres se dispensaient facilement de cette nécessité.

C'est ainsi que la plus grande diversité régnait sur le point dans les chapitres anciens. Faisant partie ou non du chapitre, les dignités étaient fort différentes, soit en nombre, soit en désignation. C'est que, de fait, malgré le droit commun, les statuts particuliers, les fondations, la coutume, disposaient en maîtres de la matière. Il y avait dix-sept dignités à Chartres, et quatorze à Orléans. Et la même diversité se remarquait non seulement dans le nom et l'office des dignités, mais aussi dans leur préséance. Si, régulièrement, d'après le droit commun qui avait canonisé l'histoire, l'archidiacre devait être la première dignité et l'archiprêtre la seconde, en fait nombreux étaient les chapitres où la première place était dévolue à d'autres. A Chartres les dignités se classaient suivant l'ordre suivant : le doyen, le chantre, le sous-doyen, le sous-chantre, le chambrier, le chancelier, le grand archidiacre, cinq archidiacres, quatre prévôts, et le chevecier [2]. A Orléans,

[1] Cf. Barbosa, *De canon. et dignitat. ecclesiar. cathedral et collegiatar*, c IV, n. 5.

[2] Cf. Louis Amiet. *Essai sur l'organisation du Chapitre cathédral de Chartres du XI[e] au XVIII[e] siècle*, p 42.

se suivaient par ordre de préséance : le doyen, le grand archidiacre, le chantre, le sous-doyen, le chevecier, puis cinq archidiacres, le scholastique ou chancelier, le sous-chantre, le pénitencier, et l'archiprêtre, bon dernier [1]. Généralement, en France, la première dignité était le doyen, ou prévôt, ces deux dignités existant parfois concurremment, mais cette règle n'était pas généralement suivie [2]. Ailleurs, c'était un abbé, le chantre, l'archiprêtre, etc.

Cette préséance ne fut pas établie sans luttes, péripéties et changements, dans ces corps si strictement attachés à leurs usages, chartes et coutumes ou privilèges, et qui mettaient au service de cet attachement tout ce que l'esprit de procédure, de chicane ou de domination peut offrir de ressources.

C'est en raison de ce passé si divers, et de sa volonté de conserver les façons de faire, lois et coutumes particulières, que le Code, en établissant en principe et qu'il doit y avoir des dignités dans toutes les églises capitulaires, et que de droit commun ces dignités font partie du chapitre, s'abstient totalement de dire et quelles sont ces dignités et combien il en faut.

Cette détermination n'est pas faite autre part, pour la bonne raison que le Code est la seule source actuelle de la législation ecclésiastique. Il n'aurait réellement servi de rien de supprimer, comme sources légales, et le *Corpus juris* avec ses différentes parties, et tous les recueils de décisions, si l'on avait supporté qu'il y eût, à côté du Code, d'autres recueils légaux.

Ad II et ad III. — Le terme de Doyen du chapitre se prend ou proprement ou improprement. Celui dont il est parlé à la 3e question de notre correspondant n'est doyen que par un artifice du langage. Nous avons la manie de rappeler aux vieillards cette peu enviable préséance de l'âge, et nous faisons entrer cette statistique partout. Le doyen d'âge n'est pas un doyen canonique. Il a, exactement comme celui qui le suit en vertu de la date de sa nomination, la préséance sur ceux qui ont été nommés après lui, c'est-à-dire, plus exactement (bien qu'en pratique cela revienne au même), sur ceux qui ont pris possession après lui de leur canonicat (can. 408, § 1), et c'est tout. Ce n'est pas un vrai doyen. Ce qui lui concède cette ancienneté, c'est l'automatisme des événements funéraires, la mort de ses confrères plus anciens que lui dans cette prise de possession, et l'on ne voit pas ce que viendrait faire, en cette occurrence, l'intervention, quelle qu'elle puisse être, de l'autorité ecclésiastique, même la simple confirmation de l'évêque.

Le véritable doyen du chapitre, celui qui est une dignité du chapitre, et généralement la première, est nommé par le Pape et ne peut être nommé que par lui. C'est le droit du can. 403, qui soustrait à l'évêque la nomination des dignités, et du can. 396 § 1 qui la réserve au Siège apostolique.

Comment se fait cette nomination ? Le droit ne le spécifie pas. Dans l'absence de toute spécification, elle doit être tenue pour ce que le droit appelle la libre collation. Personne n'a droit à présenter des candidats. En pratique, le Souverain Pontife a parfois (nul ne saurait dire s'il l'a fait toujours) demandé à l'évêque du lieu de lui désigner un ou deux candidats ; mais cette façon d'agir particulière n'a pas, jusqu'ici du moins, donné à l'évêque un droit de présentation.

C'est la Daterie apostolique qui fait cette nomination, c'est-à-dire qui fait les enquêtes nécessaires, et expédie les lettres apostoliques de nomination, puisque c'est à cet Office qu'appartient ce rôle pour les bénéfices qui sont à la libre collation du Pape et qui ne sont pas consistoriaux (cf. can. 261) [1].

Ad IV. — Si un chanoine est prélat, son successeur est à la nomination du Pape, suivant le can. 1435, § 1, n. 1.

Si ce chanoine est l'une des dignités du chapitre, son successeur est à la nomination du Pape en double titre, 1° parce qu'il succède à un prélat (can. 1435, § 1, n. 1), et 2° parce qu'il sera lui-même une dignité capitulaire (can. 496, § 1 et 403). A ces titres, si deux nominations distinctes ont lieu, celle d'un chanoine et celle d'une dignité, les deux sont réservées au Souverain Pontife.

Q. — Je viens de lire un livre de la série « L'Evolution de l'Humanité », intitulé : *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, par A. Moret [2].

L'auteur prétend par déduction faire remonter l'invention ou tout au moins l'adoption du calendrier à un millier d'années avant la première dynastie, qu'il place vers 1315 avant Jésus-Christ. D'après lui, la Bible ne serait qu'un écho des enseignements théologiques des prêtres égyptiens et donc pas le livre le plus ancien. — Par son emploi illogique du mot *création* pour désigner l'émanation des démiurges de Dieu principe « Atoun », il ferait croire que Moïse, élevé à la cour du Pharaon et instruit des sciences égyptiennes, y aurait puisé son idée de création et l'aurait purifiée des idées matérialistes de ses maîtres.

De là cette question que je pose au bienveillant *Ami :*

L'homme, sans le secours de la Révélation, aurait-il pu avoir l'idée de la création du monde *ex nihilo ?*

Et que penser de l'opinion de M. Moret sur l'antériorité des hiéroglyphes par rapport au Pentateuque ?

R. — I. Dans son livre, M. Moret avance que le calendrier a été adopté en Egypte au plus tard en 4241 avant le Christ. Toutefois il est à remarquer que pour la preuve de cette assertion il ren-

[1] Voir A. de Foulques de Villaret, *Rech. histor. sur l'anc. Chapitre cathédral de l'Eglise d'Orléans, depuis son orig. jusqu'au XVIe s.*, dans les *Mém. de la Soc. archéol. de l'Orléanais*, t. XIX, p. 457.

[2] Voir Amanieu, art. *Archidiacre*, dans le *Diction. de Droit. canon.*, t. I, col. 994 et suiv.

[1] On trouvera dans les *Acta Apostolicæ Sedis*, 1921, p. 271, le rescrit de cet Office du Saint-Siège portant création par Benoît XV d'une dignité, celle de Doyen, dans le Chapitre cathédral de Nevers, et nommant le premier titulaire. Les lettres apostoliques sont du 12 mars 1921.

[2] In-8 de 574 p., avec 77 figures et cartes dans le texte et 24 planches (55 figures) hors texte, 25 fr.; « La Renaissance du livre, » 78, boulevard St-Michel, Paris; 1926.

voie le lecteur à son volume : *Des Clans aux Empires,* p. 154 et s. Nous ne voyons pas quelle objection de principe on pourrait élever contre cette opinion, concernant un fait historique.

Il ne dit pas que « la Bible n'est qu'un écho des enseignements théologiques des prêtres égyptiens. » Donnant un aperçu de l'enseignement des prêtres égyptiens relativement à l'origine des dieux et des choses, il le synthétise dans le terme de « création par le verbe, » c'est-à-dire par la parole du démiurge, et il ajoute que l'écho de cette création par le verbe se retrouve dans les écrits hermétiques, la Genèse, l'Evangile de S. Jean, etc. (p. 437). Pour établir cette synthèse, il se base surtout sur le papyrus de Nesmin dont il ne donne pas la date, mais qui nous semble être d'une basse époque. Il cite aussi un certain nombre d'autres monuments qui sont d'époques fort différentes les unes des autres, et il sent lui-même que la valeur de sa synthèse devient de ce fait assez précaire (p. 435 sq.).

On peut se demander s'il était fondé à employer le terme « créé » dans sa traduction du papyrus de Nesmin et dans sa synthèse de la doctrine des prêtres égyptiens. En ce qui concerne cette synthèse, nous estimons que les termes « théogonie » et « cosmogonie » auraient été plus appropriés. On peut dire toutefois à la défense de Moret qu'il n'est pas le seul à employer le terme « créer » avec une signification imprécise. Qu'on se souvienne seulement de Prov. VIII, 22 (texte grec) et des interminables discussions que ce verset a provoquées.

Si Eusèbe de Césarée avait connu les textes cités par Moret, surtout le papyrus de Nesmin, il les aurait certainement insérés dans sa *Préparation évangélique ;* seulement il y aurait vu un écho de la Genèse. Si la synthèse de Moret était fondée, — et nous en doutons, — derechef nous ne voyons pas quelle objection de principe on pourrait faire à qui prétendrait que l'auteur du 1er chapitre de la Genèse a utilisé des idées provenant de cosmogonies anciennes : l'auteur du 4e Evangile a bien utilisé le concept de *Logos* qui, lui aussi, en principe, avait une signification cosmologique.

Enfin, nous ne voyons pas ce qui nous oblige à croire que la Bible, c'est-à-dire le Pentateuque, est le plus ancien livre, ni ce qui nous empêcherait d'admettre que l'auteur du Pentateuque a utilisé des documents plus anciens [1]. Que des documents hiéroglyphiques soient antérieurs au Pentateuque, cela n'est nié par personne, que nous sachions.

II. — Laissant donc de côté les relations hypothétiques qui peuvent exister entre les documents égyptiens et le Pentateuque, ainsi que la signification du mot « création » employé par Moret, nous pouvons aborder le problème purement philosophique posé par notre correspondant : « L'homme, sans le secours de la Révélation, peut-il avoir l'idée de la création du monde *ex nihilo ?* »

[1] Cf. Décision de la Commission biblique du 27 juin 1906, n. 3.

A s'en tenir au texte du concile du Vatican, sess. III, c. *De revelatione,* § 1 et can. 1, il semble que la création soit une vérité accessible à la raison : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, *notre créateur* et Seigneur, ne peut être connu avec certitude, *au moyen des êtres créés et par les lumières naturelles de la raison,* qu'il soit anathème. » Toutefois le concile n'a pas entendu définir la cognoscibilité naturelle de la création. La Députation de la foi l'a expressément affirmé en exposant aux Pères dans quel esprit avait été remanié le texte de la Commission prosynodale : « Bien que dans le canon se lise le terme *creator,* il n'est point défini par là qu'une création proprement dite puisse être démontrée par la raison ; mais on retient ce mot dont l'Ecriture se sert pour révéler cette vérité, sans rien ajouter qui en détermine le sens. » En s'appuyant précisément sur cette déclaration, un Père demanda la suppression des mots *creatorem ac Dominum* du canon 1er. Le texte, à son avis, malgré les explications fournies, restait obscur et avait l'air d'une définition. Le rapporteur, en rappelant le texte (Sap., XIII, 5) : *a magnitudine speciei et creaturæ poterit creator horum videri,* déclara que, traitant le même sujet de la connaissance de Dieu, il ne se croyait pas permis d'omettre le qualificatif de créateur précisément employé par l'Ecriture.

Toutefois, sans être l'objet de la définition conciliaire, la cognoscibilité naturelle de la création doit être considérée comme une conclusion théologique certaine : « Il est de foi définie par le concile, écrit le P. Pinard [1], qu'il existe quelque moyen d'arriver à connaître *l'existence* du vrai Dieu par la raison ; or le seul moyen de l'atteindre comme vrai Dieu, c'est de l'atteindre comme *créateur ;* donc la raison naturelle peut l'atteindre comme tel. Par ailleurs, si la majeure de ce raisonnement est dogme de foi, si la mineure est une proposition certaine, la conclusion qui en découle mérite la note que nous lui attribuons. »

On voudra bien se reporter à notre article de 1930, p. 404-405, où l'on trouvera l'explication de cette conclusion avec la distinction du *droit* et du *fait,* étant donné qu' « il est bien probable qu'aucun philosophe païen n'est parvenu, par la seule raison, à la connaissance de la création. »

Q. — Ma mission est formée par le démembrement partiel de deux vieilles paroisses. Bien que l'évêque lui ait donné des limites, il n'y a jamais eu de décret d'érection émis, à cause de l'opposition persistante d'une forte partie de la population.

Comme desservant de cette mission, mon évêque m'a donné tous les pouvoirs juridiques et administratifs d'un curé, moins l'obligation de la messe *pro populo.*

Depuis le Code, ne suis-je pas obligé, en vertu du can. 216, à la messe *pro populo,* attendu que ma mis-

[1] *Dict. de Théol. cath.*, art. *Création,* t. III. col. 2192. — C'est à cet article que nous empruntons les détails concernant les actes du Concile du Vatican. — Voir *Ami* 1930, p. 404-405.

sion ne diffère en rien d'une paroisse, si ce n'est que le décret canonique n'a pas été émis ?

R. — Oui, votre mission est une paroisse, sauf que la seule autorité qui pouvait la faire paroisse, par le décret d'érection, ne l'a pas faite paroisse, et a marqué, non seulement par l'abstention dans la portée de ce décret, mais en expliquant bien nettement sa volonté et les causes qui la déterminaient, sa décision de ne pas faire de cette mision une paroisse. Cela revient à dire que votre mission n'est nullement une paroisse.

Seul, l'évêque peut ériger un bénéfice, par conséquent une paroisse, bénéfice à charge d'âmes, dans son diocèse (can. 1414, § 2). Quand nous disons : l'évêque seul, nous parlons de la pratique, n'ayant nullement l'intention de dénier, dans les diocèses, ce pouvoir que reconnaît expressément au Souverain Pontife le canon cité.

L'érection se fait par un instrument juridique, qui, d'après le canon 1418, doit nécessairement contenir des indications précises, et qui doit être conservé dans les archives et de l'évêché et de la paroisse (cf. can. 375 et 383).

L'érection étant la création même de la paroisse, la paroisse ne saurait exister sans cette érection.

La disposition d'une loi déclarant qu'une chose doit être faite ne peut pas être prise comme faisant cette même chose. C'est encore là une notion que la simple logique suffit à faire entendre.

Il en résulte que si le Code rend obligatoire que l'érection de paroisses soit faite par l'autorité compétente, si cette autorité ne bouge pas, n'agit en rien, la paroisse ne sera aucunement érigée. Le can. 216 n'a donc pas pour effet d'ériger, là où elles n'existent pas, ni des paroisses ni des quasi-paroisses. Ce canon n'a donc pas pu changer quoi que ce soit à l'état des choses existant réellement avant lui. Ce qui, avant lui, n'était ni paroisse ni quasi-paroisse, n'est pas devenu, automatiquement et par la seule vertu de la mise en vigueur de ce canon, paroisse ni quasi-paroisse. Les choses sont demeurées en l'état. La seule intervention de l'autorité compétente peut opérer un changement dans leur situation. Cette intervention ne s'étant pas produite, la mission est demeurée mission après comme avant.

Il faut remarquer, du reste, que le can. 216 § 2 demande que les vicariats apostoliques soient divisés en quasi-paroisses, mais avec la restriction : « là où cela peut facilement se faire, *ubi commode fieri possit.* » Il y a évidemment, dans le cas, un obstacle à ce que cela se fasse, et c'est l'opposition persistante d'une partie de la population. La gravité de l'obstacle est, et cela aussi se conçoit facilement, laissée à l'estimation du supérieur. Ajoutons que cette résolution contraire à l'établissement d'une véritable paroisse de la part de la population, la grande intéressée, peut-on dire, dans l'affaire, est l'une de ces circonstances dont il faut tenir un compte sérieux. Il suffit, pour s'en persuader, de lire le can. 1416 : « Avant l'érection d'un bénéfice, que les intéressés, s'il en existe, soient appelés et entendus. » Cela signifie que leurs justes désirs devront être pris en considération ; sans quoi il serait complètement inutile de les appeler et de les entendre.

Il se trouve ainsi, dans le cas, que toutes les circonstances sont en faveur de la décision du vicaire apostolique qui n'a pas voulu, et qui ne veut pas encore, porter le décret d'érection.

Il ne peut y avoir, par conséquent, que cette conclusion à tirer de toute l'affaire : la mission est bien dans la situation que le vicaire apostolique lui a donnée et lui maintient. D'où, nouvelle conclusion : celui qui est chargé de la mission a bien les droits et les obligations que lui a indiqués et ordonnés nommément le vicaire apostolique. Il n'a nullement le droit ou la nécessité d'en prendre ou assumer d'autres. Et encore : le vicaire apostolique a exclu la messe *pro populo :* la question est donc très simple et ne cherchons aucune subtilité : la messe *pro populo* n'est pas imposée.

* *

Ce qui précède a été écrit avant qu'ait paru le décret de la S. C. du Concile du 5 mars 1932, publié dans les *Acta* du 2 octobre dernier (cf. *Ami* du 16 novembre, p. 740). Après le décret, nous n'avons rien à changer à ce que nous avions écrit. La situation envisagée par notre consultant et l'état de choses noté dans le décret sont choses tout à fait différentes.

Dans le cas qui a donné lieu à la résolution du Saint-Siège, il n'y avait aucun décret d'érection. Il n'y avait que l'existence d'une organisation de fait. Etant établi que cette organisation était telle, on se posait, et on posait à la S. Congrégation, la question suivante : Y a-t-il, dans le cas, une paroisse véritable ? Y a-t-il, comme conséquence, un titre équivalent à celui de curé, et, par suite encore, l'obligation de la messe *pro populo ?* Des circonstances de fait la S. Congrégation a répondu affirmativement.

Dans le cas présent, tel que notre correspondant l'a exposé, il y a eu une intervention précise et nettement spécifiée de l'Ordinaire du lieu. Il y a un décret d'érection, ou du moins de formation et de constitution. Cet acte de l'Ordinaire du lieu déclare que la circonscription n'est pas une paroisse, et que son titulaire n'a pas à dire la messe *pro populo.*

On voit par là combien les deux cas diffèrent. Si dans le premier il y a place à argumentation et à déduction, à recherches d'après les circonstances de fait, il n'y a, dans le second, qu'à voir quelles ont été l'intention et la volonté formellement exprimées par l'Ordinaire du lieu. C'est donc à cette volonté, à cette détermination nettement fixées par l'Ordinaire du lieu qu'il faut s'en référer, et s'en tenir pratiquement, sans appel *in casu* à d'autres principes juridiques, qu'à celui de l'exécution des Ordonnances de l'Ordinaire du lieu relativement à l'organisation du territoire soumis à sa juridiction.

Q. — A qui doit aller l'offrande qui est faite pendant la messe de mariage, au célébrant ou au curé ?

R. — Comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire plusieurs fois, notamment à propos des cierges de la première communion (*Ami* 1927, p. 151 et suiv.), ou à propos d'oblations certaines ou volontaires (*ibid.*, p. 206 et suiv.), ou à propos de mariage (1929, p. 282), les oblations appartiennent au curé, au bénéficier, sauf l'exception que nous avons notée, en cette dernière référence, en faveur de l'évêque Ordinaire du lieu. Vous trouverez, de plus, la doctrine générale sur les oblations exposée dans l'*Ami* de 1927, p. 295 et suiv.

Ces oblations sont, ou non, du casuel, ou des fruits bénéficiaires, selon qu'elles font partie ou non, suivant la fondation ou le can. 1410, de la dot du bénéfice.

Mais, de toute façon, ces diverses oblations ou offrandes appartiennent au curé, soit présent soit absent, et personne autre ne peut se les approprier sans prendre, avec toutes les conséquences que cet acte comporte, le bien d'autrui.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

S. Thomas d'Aquin : *Somme théologique.* — **La Justice** (2^a $2^{æ}$, q. 57-62), trad. fr. par M.-S. Gillet, O. P. ; notes et appendices par J.-Th. Delos, O. P. Un vol. de 255 p., 11 f. — **La Religion** (tome I) (2^a $2^{æ}$, q. 80-87), trad. fr. par I. Mennessier, O. P. Un vol. de 397 p., 12 f. — **Les Vertus sociales** (2^a $2^{æ}$, q. 101-122), trad. fr. par J.-D. Folghera, O. P. ; notes et appendices par R. Bernard, O. P. Un vol. de 474 p., 13 f. — Editions de la *Revue des Jeunes*, Desclée, 30, rue St-Sulpice, Paris.

La *Somme théologique* de S. Thomas, édition de la « Revue des Jeunes. » s'est enrichie de trois nouveaux traités, tous trois concernant la vertu de justice.

I. — Tout d'abord, traduit par le Maître Général lui-même de l'Ordre dominicain, voici le traité de la justice en général. Il constitue le portique de l'édifice considérable qui abrite cette vertu et les vertus annexes. Il comprend l'étude du Droit, de la vertu *morale* de Justice, de son opposé l'Injustice, et de l'acte essentiel de la justice, le Jugement.

C'est en moraliste que S. Thomas s'exprime, et il faut le lire en moraliste. Les juristes pourront néanmoins tirer grand profit de cette lecture, car ils discerneront la différence des points de vue : si les juristes se déclarent satisfaits par le respect extérieur du Droit, les moralistes exigent encore la soumission volontaire de la conscience au Droit objectif.

De plus, toute une sociologie découle de cette conception de la Justice. Le T. R. P. Gillet prend soin de noter (p. 57) que la justice *générale* ou *légale* de S. Thomas n'est pas autre chose que notre justice *sociale*.

La morale thomiste est une morale chrétienne ; elle prend son inspiration non seulement dans le rationnel, mais encore dans les lumières de la foi. Elle y trouve des motifs nouveaux, des clartés de l'ordre surnaturel qui permettent de mieux comprendre la fin de la vie sociale, ses obligations, ses responsabilités.

On lira avec beaucoup d'attention les notes doctrinales thomistes du P. Delos : 1° Le droit des gens chez S. Thomas d'Aquin ; 2° Individu et Société ; 3° Le fondement de la philosophie du droit : le droit et la relation juridique dans la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Cette dernière étude, en particulier, soulève bien des problèmes, aussi actuels que complexes, relatifs aux *devoirs* de l'Etat envers les citoyens, membres de la communauté.

II. — La vertu de Religion est une partie de la Justice : c'est la Justice envers Dieu. Elle s'inspire du « respect singulier » que nous devons à Dieu. Elle est la première des vertus morales, subordonnée toutefois aux vertus théologales. Le traité de la Religion comprendra deux volumes. Dans ce premier volume — qu'ouvre la fameuse question 80, sur les « parties potentielles de la justice », — l'auteur expose, avec S. Thomas, ce qu'est la vertu même de religion (q. 81), quels en sont les actes intérieurs, dévotion, prière, adoration (q. 82-84) et les actes extérieurs, lesquels constituent principalement ce qu'on appelle le culte (q. 85-87).

Ce traité de la Religion s'impose à l'attention toute particulière des prêtres, des religieux et religieuses, des directeurs d'âmes, en raison des « notes explicatives » qui touchent à beaucoup de points de la théologie dogmatique et mystique, et en raison surtout des notes doctrinales thomistes qui revêtent ici une importance exceptionnelle, tant à cause des sujets qu'elles abordent que de la maîtrise avec laquelle ils sont traités. Il nous faut malheureusement nous borner à une sèche nomenclature : 1° Nature et motifs de nos devoirs de religion : devoirs envers les supérieurs ; Dieu créateur et maître du monde ; — 2° La Révérence envers Dieu et la vertu de Religion : le sentiment révérentiel ; révérence, humilité, religion ; — 3° La Religion dans notre organisme spirituel : la religion distincte des vertus théologales ; sa connexion avec elles ; le Don de Piété ; — 4° La vertu morale de Religion et la vie spirituelle : oraison mentale et vertu de religion ; religion et progrès moral ; — 5° Nature et causalité de la prière : la prière acte de raison pratique et les vertus qu'elle suppose ; causalité de la prière ; — 6° La notion de sacrifice.

III. — Dans l'ordre naturel, la vertu cardinale de justice englobe l'ensemble de nos devoirs envers autrui. Mais il s'en faut que tous ces devoirs s'expriment par l'acquittement intégral d'une dette stricte. Il faut donc distinguer de la vertu de justice proprement dite (voir ci-dessous, § I), les vertus morales qui, s'attachant à rendre à autrui ce qui, à un titre ou à un autre, lui est dû, s'éloignent cependant de la définition de la stricte justice. Ce sont les vertus que S. Thomas nomme les parties potentielles de la justice (2^a $2^{æ}$, q. 80 ; voir ci-dessus § II).

« Ces vertus, écrit le P. Folghera, ressemblent à la justice en ce qu'elles sont, comme elle, des vertus altruistes ; mais elles diffèrent de la justice en ce qu'elles ne réalisent pas parfaitement sa définition dans toute sa rigueur : payer intégralement une dette. Les unes paient bien une dette, et une dette de justice, mais elles sont incapables de la payer intégralement (religion, piété filiale, respect). Les autres paient intégralement, mais la dette qu'elles acquittent n'est qu'une dette morale, c'est-à-dire, qu'on se doit plus encore à soi-même, si l'on veut être vertueux et se conduire en honnête homme, dans toute l'acception du mot (reconnaissance, vindicte, véracité, affabilité, libéralité). »

De la q. 101 à la q. 119, S. Thomas étudie toutes ces vertus (sauf la religion qu'il a placée en tête de ces autres vertus, voir ci-dessus § II), pratiquées par les hommes entre eux et qui, par conséquent, méritent le nom de « vertus sociales ». La q. 120 se rapporte à une vertu omise dans la liste précédente, vertu plus générale et coextensive à la justice ellemême, l' « *epicikeia* » ou équité. Au fond, c'est la

justice naturelle à l'homme, inscrite dans sa conscience et par laquelle les lois naturelles sont faites, interprétées et au besoin corrigées. Viennent enfin deux questions relatives, l'une au don de piété correspondant à la vertu de justice ; l'autre aux commandements de Dieu se rapportant à la justice. A vrai dire, c'est tout le Décalogue ; mais S. Thomas insiste particulièrement sur les quatre premiers commandements, puisqu'ils se rapportent aux deux vertus dérivées de la justice et premières par leur importance : la religion et la piété filiale.

Les notes doctrinales thomistes concernent : 1° Les annexes de la vertu de justice ; 2° Les vertus de vénération ; 3° Les vertus de civilités ; 4° Le comble de la justice : les hautes vertus de justice ; les commandements de Dieu ou Décalogue ; les inspirations de Dieu ou le don de piété.

Vraisemblablement le traité des PP. Folghera et Bernard était ou paru ou composé quand a été publiée dans le *Dict. de Théol. cath.*, l'admirable étude sur la *Patrie* de Mgr Ruch. On devra donc compléter la bibliographie en se reportant à cet article, ou mieux à la brochure qui le reproduit, *L'amour envers la Patrie* (Letouzey, 1932).

Dictionnaire général du Canada, par le P. L. Le Jeune. — Deux volumes in-4° de VIII-862 et 828 p., reliés pégamoïde, 20 dollars canadiens, franco. — Juniorat du Sacré-Cœur, 600, rue Cumberland, Ottawa (ou à Paris, Casterman, 66, rue Bonaparte ; 400 f.).

Grâce à la constitution d'*Archives nationales canadiennes,* sous le gouvernement de Sir W. Laurier, il a été possible de rédiger ce *Dictionnaire général du Canada,* dans lequel le P. Le Jeune, d'une façon impartiale et objective, a recueilli et ordonné les renseignements intéressant les personnages illustres, l'histoire, la littérature, l'agriculture, le commerce, l'industrie, les arts, les sciences, les mœurs, les coutumes, les institutions politiques et religieuses du Canada. L'ouvrage est orné de 187 photographies et de 56 gravures hors texte sur papier de luxe.

La partie « biographie » est, de propos délibéré, limitée aux défunts. Il a même paru opportun de la restreindre aux gouverneurs, aux intendants, aux lieutenant-gouverneurs et administrateurs, aux magistrats en chef, aux officiers civils et militaires, aux découvreurs et navigateurs principaux, aux missionnaires et ecclésiastiques de renom, aux fondatrices d'Instituts religieux. C'est cependant la partie la plus développée du *Dictionnaire,* et l'auteur s'est fréquemment astreint à fournir la généalogie en ligne directe des personnages étudiés. Parmi les biographies, nous avons relevé celle de Jeanne Mance (t. II, p. 225), qui intéresse particulièrement l'*Ami.* Jeanne Mance est indiquée comme native de Nogent-en-Bassigny. Une solide étude de M. l'abbé Roussel, Directeur au Grand Séminaire de Langres, parue dans le *Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres,* 15 nov. 1932, démontre que Jeanne Mance est née à Langres même.

Dans ses grandes lignes, la partie historique concernant la France et l'Angleterre est assise sur les archives officielles respectives. Pour la Nouvelle-France, elle est condensée dans le récit biographique des administrateurs coloniaux, de Champlain et de ses successeurs, surtout de Jean Talon et du comte de Frontenac, des marquis de Vaudreuil et de Beauharnois, des intendants de Champigny, Bégon, Hocquart, Bigot : ils ont été les acteurs principaux des événements qui se sont succédé dans l'exécution de leur mandat. D'autre part, les articles très étendus *France* et *Angleterre* sont appelés à éclairer les causes initiales et motrices du développement de la Colonie.

La « Géographie » a été partiellement sacrifiée. En raison de l'immense superficie du Canada, elle exigerait un volume à part et un travail de détail fort onéreux. Aussi s'est-on borné à signaler les forts les plus importants, les champs de bataille, les villes principales.

On a consigné l'aspect général des littératures canadiennes, française et anglaise, dans l'article *Littérature ;* quoique bref, il est suffisant, car, de l'aveu de Mgr Roy, l'histoire de la littérature canadienne est encore bien courte.

Un article spécial est consacré au commerce national, qui, dès le berceau de la Nouvelle-France, était aux mains des Compagnies. Longtemps, celles-ci le limitèrent à la traite du castor et des fourrures. A mesure que l'agriculture prenait des développements, on se mit à exporter des denrées aux Antilles françaises, tandis que les pêcheries trouvaient un marché ouvert en France et dans l'Europe méridionale. Le commerce s'est aujourd'hui merveilleusement développé avec le peuplement des provinces de l'Ouest, la culture intense des céréales et l'élevage. L'industrie est pareillement étudiée dans son développement, qui va toujours croissant.

Les Arts et les Sciences, encore fort modestes, ont marqué cependant, depuis 25 ans, un progrès plein de promesses, surtout les sciences naturelles et physiques, en raison des découvertes de métaux et du développement de l'industrie. Les Institutions sont ou *politiques,* exposées dans les *Actes de Québec de 1791,* de l'*Union,* de la *Confédération ;* — ou *fiduciaires,* système de banque, de caisses d'épargne, d'échange ; — ou *scolaires,* instruction publique et privée ; — ou enfin *religieuses,* relevant de la hiérarchie ecclésiastique ou des Eglises respectives, des Supérieurs d'Ordre ou de Congrégations.

L'auteur du *Dictionnaire* a reçu de nombreuses félicitations, venant des plus hautes personnalités religieuses et politiques ; ce qui indique la solidité et la valeur de son ouvrage : « Il y a là, écrit le cardinal Villeneuve, une mine de renseignements historiques sans précédents chez nous. »

P. Marie-Albert Janvier, O. P. — **L'Ame Dominicaine. — Deux vol. in-8 de 246 et 264 p., à 12 f. l'un. — Paris, Spes.**

L'Ame Dominicaine! Comme ce titre est bien choisi pour résumer en deux mots la pensée maîtresse des différents discours ou des études que le R. P. réunit en ces deux volumes ! Et comme l'auteur est bien qualifié pour nous parler de ce sujet, qui est vraiment l'âme de son âme !

I. — Le premier volume est un recueil de dix discours ou conférences. *L'Ordre de Saint-Dominique :* conférence à l'Institut Catholique de Paris ; l'orateur montre son Ordre à l'ouvrage à travers sept cents ans d'une vie intense et toujours jeune, dans toutes les plus sublimes préoccupations de l'esprit humain : études, enseignement, prédication, missions lointaines, art.

Mais c'est dans ses plus sublimes saints que le P. Janvier nous fait toucher du doigt la raison d'être et la constante opportunité de l'Ordre dominicain : on lira tout d'abord, avec le plus grand intérêt, le sermon prononcé à Ars, le 4 août 1927, aux fêtes de la canonisation de S. Jean-Baptiste Vianney, et dans lequel l'orateur rapproche *S. Dominique de Guzman et S. Jean-Baptiste Vianney,* parce que tous deux gigantesques convertisseurs d'âmes et tous deux irrésistibles par les mêmes moyens : prière, parole, sacrifice. C'est encore la grande figure de S. Dominique, et, derrière elle, l'influence de l'Ordre en Espagne qui occupe le discours prononcé au Théâtre Royal de Madrid, le 31 octobre 1921, *L'Espagne et l'Ordre de S. Dominique.* Peut-on parler de l' « âme dominicaine » sans évoquer le génie de S. Thomas d'Aquin et de son Maître, Albert le Grand ? Le 6e centenaire de la canonisation de S. Thomas fournit au P. Janvier l'occasion d'exposer, à Avignon (21 octobre 1923), le rôle de *la raison dans la doctrine de S. Thomas d'Aquin,* ce grand docteur évitant les écueils dans lesquels sont tombés